

山崎闇斎『大和小学』考：中国新儒教の日本的展開管見

著者	市来 津由彦
雑誌名	国際文化研究科論集
巻	1
ページ	252-232
発行年	1994-03-30
URL	http://hdl.handle.net/10097/34409

山崎闇斎『大和小学』考

—— 中国新儒教の日本的展開管見 ——

市 来 津 由 彦

一

東アジアの近世においては、中国で生まれた新儒教が尊奉され、各社会の伝統文化の重要な要素となった。しかし、各社会の社会結合や政治体制のちがいにより、同じ儒教の言葉を用いながらもこの新儒教の展開は一樣ではない。また近代化と伝統文化との関係も一樣ではない。各社会の近代化を考える前提として伝統文化に注目するにあたっては、儒教文化の共通面を重視するよりは、まずはこの差異を踏まえ、新儒教が各社会に受容されるときの変化の様態を正確に捉え、その変化をひきおこす各社会のその時点での独自の要因との連関において、その変容を検討することが重要である。

筆者は従来、中国における朱子学の形成と普及について研究を進めてきた。しかしそのことは、中国朱子学を是とし、そこから各社会の「朱子学」と中国朱子学との遠近を価値的に評価しようとするものではない。もとより、朱子学が中国において機能した社会的要因をも検

討の対象にし、中国も含めた各社会の諸要因を比較分析してこそ、各社会の新儒教受容の様態も客観化できるはずである⁽¹⁾。そのような展望の下で、小論において新儒教の受容様態の事例として序説的に取りあげたいのは、日本江戸初期の儒学者の中で、朱子学をもっとも深く受けとめたといわれる山崎闇斎（一六一八―八二、名嘉、号闇斎）である。

周知のように山崎闇斎は、元明以後の朱子後学の編纂物によってではなく、朱熹の『文集』、『語類』といった朱熹の一次資料を精読することにより原朱子学に復帰しようとし、その視座から中国元明以後の朱子学後学の注釈を科挙テキスト用に集成編集した『大全』風の学風――その学風は徳川幕府の顧問となった林羅山（一五八三―一六五七、羅山は号）の林家の朱子学が持つ学風でもあった――を批判した。「崎門」と呼ばれるこの山崎闇斎の門人達が各藩の大名に招かれ講義するようになって、朱子学は江戸時代の統治層である武士層に実質的に理解されはじめる。その山崎闇斎及び崎門において注意すべきは、右のよう

に原朱子学を正確に理解しようと意図することによって、かえって日本社会への朱子学の読み替えが進められることになったという逆説的現象である⁽²⁾。闇斎門人達が各藩で講義した儒学は、原朱子学ではなく、受容者層にあった日本化された朱子学であったということになる。闇斎学の影響は、例えば、幕末の水戸学のみならず、開国論者である横井小楠の儒学の基礎にも検出できるように⁽³⁾、ある意味では江戸期を通じて続いた。小論は、山崎闇斎におけるこの逆説的現象を、彼の比較的早期の著作に即して検証することを意図するものである。

二

さてこの現象がうかがえる素材として、『大和小学』という小冊子を小論では取りあげたい。本章では、この書に関する予備知識を提供し、また本書を検討する視角について述べることにする。

本書『大和小学』は、万治元¹¹一六五八年、闇斎四一歳のときに書かれたもので、朱熹・劉清之編の『小学』書の構成に倣い、「立教」「明倫」「敬身」というように章を立て、中国・朝鮮・日本の関連する挿話を集めた小冊子である。中国朱子学の教程においてはこの「小学」という学は、成人した士人が学び実践する「大学」修得以前に学ぶべき、学問の入門書として位置づけられるものである。その『小学』書の構成と内容を基礎にして『大和小学』を執筆した事情については、闇斎の序文後半の記述に次のようにうかがえる。

つちのえいぬのとし、あづまにあそび、藤のなにがし（大洲藩主加藤泰義¹¹市来。以下同）のもとにてかの（源氏・伊勢）物語をそしりければ、「うれしくもいひつ」とほほゑみて、「小学こそ人のさまなれば、男のみならはんかは。されどまなしらぬ女は、よみがたかるべし。そのさまをかなにやはらげよ」とて、しゐられにける。筆のちからもなく、ふくろにひとまきをもたづさへねど、いささか立教、明倫、敬身の目をたてて、やまとこまもろこしの事を、おもひ出るにまかせて書付侍る。

『大和小学』は、中国朱子学が示す学問入門課程の『小学』各章の問題が、日本の故事ではどういうことにあたるのかを提示せんとした和文の書ということになる（万治三年刊）。

この序文は、闇斎学展開の中での本書の位置や、本書がもつ全体的特色についても語る。すなわち、その執筆時期に触れると、禅僧の修行をやめ還俗して武士身分に戻り、京都に帰った山崎闇斎は、戦国末からの土佐朱子学（南学⁴）の継承者で、土佐山内家国老であった野中兼山に庇護された。その庇護の下、仏教から儒に帰した体験に基づき、三〇歳のときに朱子学排仏説資料を集めた『關異』を編し、さらに十年近くの研鑽を積んだ明暦元¹¹一六五五年三八歳には、京都堀川西岸に塾を開き、まもなく大名層にも講義をするようになる。『大和小学』執筆の契機となった万治元年の江戸行は、その大名講学者へ

の転換点となった年である。そして、徳川秀忠の子で幕府の要職にある会津藩主保科正之に、寛文五_{一六六五年}、闇斎四八歳から招かれ講義するようになり、そのことは大名をも含む武士層への講学という闇斎学の評価を決定的なものとした。『大和小学』は、闇斎学の展開の中でいえば、その学が大名層へも知られ始めたごく初期に執筆されたということになる。思想家としての活動開始期を塾開設の時点とみて、天和二_{一六八二年}のその死までの期間を考えると、本書の執筆は、彼の思想展開の比較的早期にあたることになるわけである⁽⁵⁾。

序にみえる本書の全体的特色に関しては、「ふくろにひとまきをもたづさへねど」という執筆状況の記述に注意したい。闇斎の学風は、はじめに述べたように、その主観に即していえば、朱熹一次資料に戻って朱子学を検討しようとするものであり、そのことから、朱熹資料に朱子学を語らせるという形式の編纂物が中心となっている。闇斎自身の生まの論説・文章は比較的少ない。そうした中でいえば、この『大和小学』は特異なものである。すなわち謙辞ではあれ、この序からは、旅先のため参照する資料が少なく、記憶に頼った部分が多いこと、朱子学資料をそのまま語のではなく、日本故事と照合させるという課題を自ら課し、その照合はすべて闇斎の判断によったことがうかがえる。そのために、本書は闇斎の生まの考えが比較的そのまま表出されるという特色を帯びることになる。「おもひ出るにまかせて書付侍る」というのは、まさにそのことを語る言葉である。また、入門に位置づけられる「小学」とはいえ、つまりは儒学の大綱を示すという企画で

あるから、儒学ではなにが問題となるのかを闇斎がこの江戸初期の人々に示すときの、彼の基本的関心の所在がうかがえるという点も重要である。これらのことからすると、他の編纂書にはみられない本書の特色は、つまりは中国新儒教と日本伝統観念との対応に関する、本書執筆時点の闇斎の生まの考えがわりと総合的に表出されている所にあると目されるのである。

従来も、本書に言及する研究がなかったわけではない。本書に神道関係の記事が多く記述されていることから、闇斎の早期の神道思想、国体思想をうかがう貴重な材料として本書は論じられてきた⁽⁶⁾。また闇斎の生まの言葉が自身によって記述されていることから、闇斎思想の全体を構造的に論述するときに、朱子学資料を編纂した他の編纂資料からだけでは闇斎の意図を推し量るにとどまるので、これを補う闇斎自身の言葉として引用するのに便利なものとして、本書は諸先達に利用されてきた。

これに対し、小論では、右にみた本書の特色に沿い、本書を闇斎の思想展開の比較的早期の著作であり、本書全体にその時期の彼の問題意識が総合的に表れているものとして扱い、ことに中国新儒教と日本伝統観念とをすりあわせるという本書の意図がどのように表出されているかという面に焦点を合わせてみていきたいと考える。

本書の構成をさらに具体的に述べておくと、「立教」「明倫」「敬身」の三章のはじめに簡単な序文がつき、その後「立教」章には一〇条、「明倫」章には一二六条、「敬身」章には六五条の記事をそれぞれ載せ

る。このうち「明倫」章は、『小学』に倣い儒教の「五倫」にあわせ、さらに項目を「父母」「君臣」「夫婦」「兄弟」「朋友」というように分ける。各章、また章内各項目の記事は、中国における考え方を示す資料ないしは故事をまず示し、ついで朝鮮、日本の故事を載せるのを原則とする。ただし朝鮮故事に言及するのは、「明倫」章第一四条（父母の項）、三三条（同）、八七条（夫婦の項）の三条にすぎず、表題が『大和小学』という通り、日本観念との照合ということが記述の中心となっている。とはいえ、はじめに提出する中国関連資料が、必ずしも中国における理解そのままに提示されるわけでもなく、そのあたりのずれの検討が小論の課題ともなろう。

いわゆる中国朱子学は、科挙試験が高級官僚登用の柱となった宋代以降、社会関係論を中心とした旧儒教を、この科挙官僚層及びその予備軍層の人々の生き方を律する実践哲学とすべく、個人の修養を説くものとして組み替え再構成したところに成立したといえるのだが、「大学」に対比される「小学」の「立教」「明倫」「敬身」という『小学』書の構成は、その個人のふるまひの場となる基礎的社会関係としての「五倫」をまず提示し（明倫）、それをうけて個人の心がどうあるべきかを示す（敬身）という構成となっている。この「立教」「明倫」「敬身」三者の関係について闇斎は、『大和小学』に先立つ慶安三年（一六五〇）年に著した『白鹿洞書院学規集註』の序において、『小学』の立教は、明倫を教う。敬身は、明倫の要なり」と述べる（原漢文）。「小学」で実質的に重要なのは「明倫」「敬身」であり、儒

教が捉える基礎的社会関係と、その関係の中で実践すべき倫理がどういうものなのかが「明倫」で示され、その社会関係を踏まえ、その関係の理想態の実現へむけての個人のあるべき姿が「敬身」において示されていると闇斎はみる。『大和小学』はこの構成を踏襲するのであるが、前者の「明倫」部分は旧儒教も含めていわば儒教一般に通貫する基礎論ともいえ、後者の「敬身」部分に朱子学の朱子学たる所以の部分により現れ出るといえる。とすると、「明倫」章では中国儒教が説く「五倫」観念と日本江戸初期の社会関係との対応が問題となり、「敬身」章では中国朱子学実践論と江戸初期の人々の心のあり方との対応が問題となるということになる。

以下、「明倫」「敬身」章にうかがえるいくつかの問題について、各問題が後の闇斎思想の基本問題においてどう展開していくのかにもふれながら検討することとしたい。

三

「明倫」の「倫」は「五倫」を意味する。その「五つの倫理」の基礎として中国儒教が想定する「父子・君臣・夫婦・長幼・朋友」という社会関係のうち、「父子・夫婦・長幼」が家族・血縁関係に関わる。この血縁関係を代表するのが「父子」関係であり、中国の理念としては、「父子」は、契約的後天的すなわち「義合」の関係である「君臣」の関係よりも下位になるとはされず、「君臣義合」に対して「天合」

といわれる。しかし閭閻が生きた江戸初期においては、中日両社会の社会関係のあり方、特に家族観念のちがいが、および当時の中日の政治体制、特に科挙官僚と武士という統治層のあり方のちがいにより、この「父子」「君臣」の順位は中日で異なる点があった⁽⁷⁾。『大和小学』を著述するにあたり、こうした中国儒教の理念を当時の日本社会の事情とすり合わせることに閭閻が苦心したことが、『大和小学』『明倫章の「父母」項、「君臣」項それぞれの冒頭にうかがえる。

(1) 中国的「孝」観念の読み替え

中国儒教で「父子天合」に関わって重視される倫理が「孝」である。この「孝」とは、親の生存中は「養」い、死時は「葬」い、死後は「祭」ること、つまりは親の生存中も死後も含めて、自己を生み出してくれたことを踏まえた子からの親へのつとめの持続ということである。その中には祖先祭祀持続の条件確保のために男子をつくるということも含まれる。その「孝」の一部として喪祭礼がある。すでに多くの説明にもあるように、中国宋代以後の家族観念についていえば⁽⁸⁾、人はある家族、父方の家族の拡大親族としてのある「宗族」の一員として「姓」をもつ。それは、中国では誰を父として生まれたかということと決まる。個々の家族（宗族）員の側からは、自己がどの家（宗族）に生まれるかは左右できないという意味で、家族員としてのその資格は先天的自然的なものであり、（父方の）血縁性が決定的意味を持つ。「父子天合」とはこのことをいう。家族員であることは血縁性

により決まるから、個人的なものである。またこの資格は人為によって後天的には操作できないと思念されるから、日本の「勘当」のように、家（宗族）内でのある人の位置が失われるということはない。また姓は個人にとっては自然的であるから、女性も婚姻で改姓する習慣はない。「父子」は「一氣」と思念され、同一の「氣」を受けた者が、父祖の祭祀ができるとされる。単なる精神的なものにとどまらず、「子をつくる」という物理的な意味をも含む、伝統的死生観も踏まえた中国の「孝」観念の基礎がここにある。

中国的「孝」観念の基底にあるこのような家族・親子関係観念を踏まえたうえで、『大和小学』が提示する「孝」の説明をみると、そこで語られる内容は、中国のそれとは相当に異なったものであることに気づかされる。

すなわち山崎闇斎は、『大和小学』『明倫』章第一条（「父母」の項の序にあたる）で「舜の孝」を例としつつ、中国儒教における親に対する子のあるべき心情を、『書経』や『孟子』万章篇説話に拠りつつ、次のように示す。

・ 父母はわれを生て、やしなひたてたまふぞかし。されば天下にあしき父母なきをしりなば、孝心などかおこらざらん。あるひはよろしからぬは、ただかりそめの事にて、其本意ならねば、さらに目にかけおもふべからず。親をなみすることの出来るは、わづかのことを、あさましくもおもへばにや。大舜は父かたくなに、

継母かまびすしく、異母弟をこりぬ。舜をにくみてころさんとせし事度々なれど、とやかくのがれ、孝の心あからさまもやむことなく、つるに父母のよろこびを得たまふとかや。

親が子にどんなに手ひどいことをしようとも、親への孝心は持続しなければならぬとして、この記事は「孝」の重い意味を強調する。以下の第五条までは、子の立場から親の心を安らかにするつとめとしての「孝」を補足する条が続く。例えば、第四条、五条。

- ・ 子としては、ひとへに親をよろこばしむるをつとめとして、よくちからをつくすべし。さしもくるしめる事ありとも、それをおこなわずしらしむべからず。知給えば、御心やすからぬとぞ。
- ・ 父母にさかひななんと、ここに大事とつしみて、気をやはらかにし、かほばせをよろこばしくしてつかふるを、いとおしみふかき孝子という。

理念としての「孝」を以上のように提示し、これに対し続く第六条以下では、日本における対応する故事として、親が子を思う心を詠った和歌を引く。例えば、第七条、八条。

- ・ 業平朝臣の母のもとより、

「老ぬればさらぬ別れのありといへば、いよいよみまくほし

き君かな」

返し、なりひらの朝臣(子)

「世の中にさらぬわかれのなくもかな、ちよもといのる人の子のため」

- ・ 小式部内侍(子)、

「いかにせむ、ゆくへきかたもおもほえず、親にさきたつ道をしらねは」

と、よみをきて身まかりにければ、和泉式部(母)、

「こあしにて辿りゆくらむ しての山、みちしらぬとてかへりこよかし」

「留めをきて誰かあはれと思ふらん、子はまさりなん子はまさりけり」

好意的にみれば、闇齋がこれらの和歌を列举するのは、「親が子を思う心が必ずあるのだから、子は親に孝心を尽くさねばならない」として、孝心の理由を述べるためと読み取れる。しかしこれらの例は、親が手ひどいことをしても子の側が親へのつとめを持続すべきとする「舜の孝」理念には対応しない。また野崎守英氏も指摘するように⁽⁹⁾、これらの和歌は親からの心情中心のものであり、しかも「死」という特別の別れの状況下のやりとりである。さらに、生前の親への「孝」は親の死後へも持続する「孝」の一段階なのに、この示し方では「孝」を親子の現世の心情交流に限定しかねない。しかも「父子」ではなく

「母子」が例とされ、本項の題も「父子」ではなく「父母」とする。親の現世を越えた、親の死と死後にも持続すべきとする「孝」の一面については、第二五―三二条各条で関連する和歌を引いているが、そこでもおおむね詠み手は親を思う心にひたる心情を吐露することを主としており、祭祀の中で親を招魂して喜ばせる具体的なつとめを語るわけではない。「舜の孝」をまず示し、これらの和歌を並べれば、日本の読者は一般的に「孝」観念を了解すると闇斎は考えたいのであるが、中国的「孝」観念からみればその対応は成功していない。結果的に「孝」はその自然的物理的側面が切り落とされ精神的側面に限定され、つまりは大きなずれがみえるのである。

このようなずれが生ずる要因としては、日本近世の家族観念と中国のそれとの間に相違があることが指摘できる。すなわち、仮に中根千枝氏の説明をも借りていえば⁽¹⁰⁾、日本近世の特に武士層においても、人はある一族の一員として「姓」(名字)を持つ。しかし、この姓に伴うそのときの「家」観念には特殊な意味が付随する。すなわち例えば「家業・家名・家督」といった言葉には、その実質を担う構成員と切り離してその社会的分業単位の象徴としての「家」を形式的に存続させていこうとする観念を含む。このような観念を付随した家観念をひとまず「イエ」と呼ぶとすると、この「イエ」における構成員の「資格」は、中国におけるそれとは異なり、自然的血縁的なものではない。「イエ」のこの形式的存続に対し血縁性という構成員の資格は第二義的なものであり、「イエ」の存続にふさわしいものというのが

資格の第一要件となる。「天合」ではなく、後天的な判断が入り得るとするのである。それ故、血縁的要因によって家族構成員資格が決まる中国とは異なり、日本では「異姓養子・隠居・勘当」といった制度が生じる。「父子」も、血縁絶対ではなく、その「イエ」の当主を「父」とし、その「父」に対して実子でなくとも「子」として振る舞うことが求められる場合もあった。闇斎が提示した「舜の孝」も、継母への孝養が要請されており、あるいはこうした場合を踏まえて日本的に読み込みが可能なものとしてここを意識したかとも考えられ、とすれば、この『大和小学』で示される「孝」は、中国の理念をほとんどひきずっていないことにもなる。儒教の「五倫」が想定する五つの基礎的社会関係のうち、血縁関係に関わる社会関係構成単位である「家」観念からして、中日両社会の考え方は大きく異なるのである。こうした相違を踏まえると、中国の家族・親族観念を前提とする儒教の言葉を、この日本近世の「イエ」に適用しようとするならば、それは中国側からは奇妙なものと映らざるをえなくなる。一方、日本近世のこうした家族・親族観念を、社会結合の基礎となるもので所与のものにとみるとすれば、中国の家族観念を基底に据える儒教は、ある面で変容を被らざるをえなくなる。「孝」を説こうとして逆にその観念が日本では異質な考え方であることが露わとなるという闇斎の記述は、この現象の無意識の表れといえる。ただし、中国儒教を原理化して日本社会を見直そうとする闇斎は、「イエ」における構成員資格の相違に気づいていないわけではなく、一方では、中国原理を無理に日本に

適用することには慎重さを覚えつつ（「明倫」章第七五条「夫婦の項など」、他方で喪礼祭礼における社会結合の親疎を明確化しようとして、朱熹及び朱子学資料にみられる、『文公家礼』を始めとする礼制の研究に晩年まで力を入れた（『文会筆録』卷一之二、三）。また次世代の崎門の人々は、日本社会への『文公家礼』の適用に心をくだいた（浅見綱斎『家礼師説』、若林強斎『家礼訓蒙疏』など）。『大和小学』における「孝」提示場面の背後にみられる中日両社会の家族観念の相違は、後の闇斎学派を刺激し悩まし続けるのである⁽¹¹⁾。

(2) 中国的「君臣」関係観念の読み替え

「父子」の「天合」に対して中国の理念では「義合」とされる「君臣」関係観について、『大和小学』は中国的観念に比べてきわめて独自の説を打ち出す。

「君臣」関係観は、社会関係の基礎単位である家族や郷村の地縁関係を越えた政治体制や、統治層のあり方に規定される問題である。日本近世ではその統治層は「武士」であった。武士のあり方を考えるために、中国近世の統治層について簡単にふれると、中国宋代以後の社会の統治層は、「読書人」とも呼ばれる科挙官僚層であった⁽¹²⁾。伝統の言葉では「士大夫」ともいう。彼ら及びその家族は、科挙に合格することによって「庶」から「士」へ、つまり官の身分を得て社会的特権を享受する。その一方、その子弟が科挙に合格しなければ、特権は原則として一代で失われる。科挙は「庶」人にも開かれており、社会

階層の身分上の移動が原理的には可能だったところに、この体制の特色がある。その科挙で最終的に合格を決めるのは皇帝であり（殿試）、合格者にとっての「君」とはこの皇帝に他ならない。もとより科挙合格の資格は血筋ではなく能力による後天的なものであり、「天合」の「父子」関係に対して「君臣」関係の重みが同等になることはあっても、先行することは原則的にはない。この体制では「庶」人でも科挙に登第して高官となり、その政治的抱負を実現することが可能性としては許されており、「学んで聖人に至ることができる」という新儒教の口号は、実感を持って受けとめることが可能なものであった。彼らは経済的にはその政治的地位に伴う特権を行使して地主経営を行なったが、政治的には文官官僚として「君」たる皇帝の下に統括され、地方官としては地方政府を主宰してその地方社会を統治し、中央の官ともなれば全国統治に参画し、また皇帝に意見を述べることもできた。皇帝と意見があわず、なおあくまで自身に道理があるとすれば、辞任する、すなわち「去」といったこともありえた。「君臣」は「義合」なのである。以上はいささか理念化した説明ではあるが、官人としてのこうした立場に立ちながら政治的諸事に対処していく（「治人」）、その心の主体性を保持する（「修己」）ことが、彼らの精神生活には求められた。そのようないわば「修己」と「治人」とを統一的に把握するという課題に応え、彼らに人生の指針を与えるものとして普及したのが、朱子学である。朱子学は科挙官僚の社会的存在性格を前提とする実践哲学であり、その広がりも科挙体制に負うものであった。

中国近世における統治層のこのようなあり方を踏まえたうえで、『大和小学』における「君臣」のあり方の理想をみると、そこで提示される内容は、中国の士大夫の感覚とは極端に異なったものであることに誰しもが気づく。すなわち山崎闇斎は、「明倫」章第三八条（「君臣」の項の序にあたる）において、中国儒教における君に対する臣のあるべき心情を、殷の紂王に仕える周の文王に託しつつ、

・ 君臣の義は天性にて、蜂の巣・蟻の穴までも、此よしありぬ。いはんや人間をや。まことに聡明なるを、元后（おほぎみ）とする天の命なるに、殷王紂がはらあしくて、くさぐさのしえたげし事、いふにたえずありぬれば、四方の海百姓万民、みなそむきはなれ、独夫となりて、むなしく君の位にありける。かかりし時、周の文王ひじりの徳ましまし、おほぎみの命あらたにくだり、天下ことごとくあふぎたてまつるといへど、臣の位をまもり、背ける国をひきゐて、殷につかへ給う。其後紂あらたむる心さらになりしかば、文王の子武王、天吏の職をあげて、天下をすくひたまへり。

と示す。この文王の態度として闇斎が特に評価すべきとするのが、「天下ことごとくあふぎたてまつるといへど、臣の位をまもり、背ける国をひきゐて、殷につかへ給う」点であり、続く「明倫」章第三九条、すなわち「君臣」項の第一条で唐の韓愈のいわゆる「拘幽操」⁽¹³⁾

詩を引いて、次のように文王を称揚する。

・ 文王何の罪かあらんに、紂とらへて美里にをきし時、「臣が罪誅にあたりぬ。天王は聖明なり」とおぼしめしき、万代までたふとく覚え侍る。

闇斎はこの後十五二十年たった寛文末延宝（一六七〇年代）頃、この「拘幽操」詩を顕彰刊行し、門人浅見綱斎は関連資料を『拘幽操附録』として編集し（元禄四一―一六九一年）、また『拘幽操師説』を説き、いわゆる大義名分論を説く資料として、この「拘幽操」詩が崎門学派で後々まで尊重されたことは周知のことである。その問題にこの『大和小学』が言及するのを見ると、この思想は実は闇斎のごく早期からの持論であったことが判明する。朱子学『小学』書ではこのような文王像ないしは「拘幽操」詩は問題にされない。にも関わらず闇斎が『大和小学』において「君臣」項の序及び初めの条で重ねて論ずるといふのは、彼にとつてこの文王像が、示すべき核心をつく意識されていたことを物語る。あるべき儒教の臣としての典例として、紂王に対する文王のこの態度が日本の読者に提示されるのである。

いったい臣下としての無限責任を説くこの詩に表された文王像の評価については、荒木見悟氏が検証するように、中国の宋・元・明・清を通じて、肯定否定さまざまな議論があった⁽¹⁴⁾。また文王をこの「拘幽操」詩の心情を支持する立場で評価するとすれば、その子武王

が殷の紂王を放伐革命したことは父の遺志にそぐわないことになり、しかし武王の放伐は儒教資料では基礎事実であるので、武王を貶しないうようにするべく、さまざまな論理も考え出された。かなりの幅があるそれらの論議を検討した上で荒木氏は、「(中国では君臣名分論を唱える朱子らが―市来)『君、君たらずと雖も、臣、臣たらざるべからず』とはいっても、臣は君に盲従せよというのではなく、『君、君たらざる』場合には、一身を挺して諫言するのが、臣たるの道とされたのである。この意味において『拘幽操』が、朱子学その他の諸学派において、教学の中心に置かれたことはほとんどない」と結論づける⁽¹⁵⁾。

ところが山崎闇斎は、どんなひどい君主でも臣はそれに逆うことは許されないという、君臣の「名分」を説くものとして、この詩を位置づけてきわめて高く評価するのである。

中国においてはさほど決定的な意味を持たなかった議論が、奇異にもこのように注目される背景には、徳川政権も安定期に入り、中国儒教観念からすれば「義合」であるはずの「君臣」関係が、先行する戦国時代に比して固定化され、幕藩体制下の大名やその臣下は家禄を世襲し、「君臣」があたかも「天合」化しているという状況があることを考えねばなるまい。

すなわち、この時期の武士のあり方を中国の科挙官僚と比較した場合、江戸時代の「武士」は、まず定義的には戦闘員であり文官ではなく、必ずしも学問教養を必要としなかった。また江戸に入ってからその武士の地位は、「士農工商」という身分制の中での世襲のもので

あり、その武士身分にも上級から下級まであり、それも世襲であった。つまりは中国の科挙官僚のように知的能力で社会階層を移動する存在ではなかった。またこの固定身分制の一階層ということも関わるが、彼らは土地の売買なども許されず、土地からしだいに切り離されて純粋消費者となり、さりとて武士身分のままでは商業行為も許されず、経済的には商人層に支配されるようになっていく。彼らも時代が下るにつれ武人ではいられず文官官僚化していくが、この固定身分制の枠のため、武士としてのそれぞれの職責を果たすことによって、中国の科挙官僚のようにその見返りを期待するのは難しかった。そのため武士達には、個人の知的能力によって統治に参加し、民に責任を持って政治を経営するという意識は育ちにくい。その結果として、皇帝にももの申すという可能性を持ちつつ、「修己」と「治人」とを統合するという朱子学の問題構成を理解するのは、渡辺浩氏も論ぜられるように⁽¹⁶⁾、いささか難しかったと思われる。固定身分制の中の武士のあり方には、朱子学のねらいとは適合しない点が基本的に存在するわけである。

闇斎が講学する対象である武士層は、この江戸初期の状況を所与として生きざるをえず、そのことを精神的に合理化する説明が求められる。闇斎は、この江戸初期の武士層のあり方にあった「君臣」関係像を、朱熹の言葉に依りつつ朱熹の意図からは逸脱気味に、「拘幽操」詩に託して提示する。その文王の態度は、あたかも父、継母らに痛めつけられても孝心を持続する前項の「舜」のようであり、儒教の「父

子」において保持すべき関係に「君臣」関係の内実が並べられることになるのである。

こうなると、このような文王像評価が、さらに文王の子の武王による「革命」の批判にもつながっていくのも理の当然であり、崎門の議論がそのように展開したことも江戸儒学史の常識である。すなわち武王は臣として無限に責任を引き受ける「父」の態度を踏襲できず（不孝）、「君」にそむく（不忠）者ともみられるのである。闇斎は後年の『文会筆録』では別に作った「湯武革命論」を引用し、革命で政権を取った王朝創立者の中で、後漢の光武帝を評価する（四之一の第九五条⁽¹⁷⁾）。光武帝は前漢王朝の血縁者であり、漢王朝の回復には道理が認められるとするからである。かくて、君臣関係および政権交代問題においては、日本近世社会の「君臣」関係の現況を合理化すべく、『大和小学』の「孝」提示の時点では日本「イエ」社会の現況にひきずられて後退させることになった血縁原理を、今度は相承の根拠として持ち出すことになる。政権交代は血縁の父子相承がよいとされ、禅譲すらも全面的に肯定されるのではなく「権」とされ、ましてや武王の放伐は、「拘幽操」詩における文王の心からは一段おとるものと評価されることになるのである。

「拘幽操」詩評価は、以上のように政権交代のあり方としての「革命」批判に後に展開していく。そこにおいて注意したいのは、そのような革命批判はこの『大和小学』後に新しく思いついたのではなく、この『大和小学』の著作の時点ですでに発想されていたと目されるこ

とである。というのは、「明倫」章の続く次の第四〇条で、いわゆる「三種の神器」の伝承について闇斎は解説をしており、これは、禅譲や革命のない血縁による理想的な政権交代を行っている政体として日本の天皇制に注目するためとみられるからである。

・ 天照太神（アマテラスオオミカミ）、三種の神器を、皇孫瓊杵尊（ニニギノミコト）にさづけて、我国の主とし給ひし昔より、今にいたりて皇統たえず、神器あひつたふる、異国にもためしなき御事也。三種の神器とは、……（以下、神器伝承の説明）……。抑三種の御事、文よむ中に見し所をあらあらかくなむ。帝王御相伝の上には、中々深秘なる子細ましますと聞えし。

あるべき儒教原理が純化された政権委譲形態を示す「皇統」を証明するのは、血縁で世代から世代に相承される皇室の「神器」であるとし、この神器観念を支える神話の承認を闇斎は読者に求める。『大和小学』におけるこの条は、その配列からすると、「拘幽操」詩が示す君臣像の日本における現れの提示として読むことができ、「君臣」の「天台」的絶対視と、それと関連するものとして日本の皇統、及び神道に注目するのは、儒学に転向した早期からの闇斎の持論であったことが確認できよう。その視点を中国の王朝交代に当てはめた場合、革命批判は当然導き出される論点なのである。

以上、『大和小学』『明倫』章の「父母」「君臣」項の冒頭で闇齋が提示する「孝」理念と君臣理念をうかがった。中国理念を踏まえると、その内容は闇齋が生きた江戸初期の社会に引かれたきわめて日本化された紹介であるといえる⁽¹⁸⁾。儒教を理解するときのもっとも根本となる「五倫」の提示からして、このように中国の理念からかなり離れてしまうからには、中国旧儒教を踏まえ、中国近世の科举体制を基盤にして成立した朱子学の実践論の理解も、変容を強いられることが予想される。言葉はあるいはそのまま使用しても、思想全体の中での機能、位置づけが異なってくることが予想される。そのあたりに留意して、章をあらためて「敬身」章のいくつかの論述についてみていきたい。

四

(1) 「身」に関わる工夫としての「敬」

闇齋は『大和小学』『敬身』章の序において、

・ 人の頭耳目手足口体をあはせて身といふ。身は、たとへば家のごとく、耳目口体は門戸窓室にて、心はその主なり。あるじなくば、家たれかおさめん。……しばらくも身をわする事なきを敬といふ。

と、心の工夫の場として「身」が重要な意義を持つことと、「敬」がその「身」に関わる心の実践であることを説く。「敬身」章第三条でその「敬」は、

・ 周の武王踐祚したまひて、太公望に、黄帝の道きかまほしきと仰せありしかば、丹書に候とて申上げられし。武王きこしめし、劍弓戸楹席のはしまでに、ことごとく敬のこころを銘じたまふ。されば敬は、黄帝よりはじまると申さん。……

黄帝以来いわれることであるとし、同条の続く部分で朱熹「齋居感興」詩に依拠しつつ、伏羲「易」乾坤卦に「敬」の象があるのを朱熹がみて取っているのが伏義の時点から「敬」の精神はあり、また堯舜禹湯文武の王朝創立者と周公孔子の道統心法や、顔回・曾子・子思・孟子の一般賢者の心法も、すべて「敬」であると説く。本書に二年おくれで編まれた『武銘考註』も、この「敬身」章第三条の冒頭の記述を受けるものであり、闇齋はその序においても「敬」の意義をきわめて強調する。

『大和小学』は、朱熹『小学』の立教・明倫・敬身という章立てに基づいて構成される。その「小学」で学ぶべき中心的課題は五倫であり、その五倫の実践の基礎に位置づけられるのが「敬身」であった。闇齋が『大和小学』『敬身』章で朱子学の修養実践論のうちで、特に「敬」を説くのも当然のことである。ただし、朱熹の修養論の全体の

中での「敬」は、通常は「理を窮める」ことと共に行われるべき工夫と位置づけられ（『大学或問』）、またそれとともに、そこに収まらない要素もあり、「敬」の説き方は複雑である。闇斎の朱子学実践論理解の特色として、偏廃すべからざる「敬」と「窮理」のうちの「敬」を重視するということが通説としていわれる⁽¹⁹⁾。そのときの「敬」説が朱熹説とどういう位置関係にあるのかについては、朱熹「敬」説をその展開に即してまず構成し、また形成された朱熹説を後学に受容されるべきものとしてみた場合の朱熹自身の説とのずれを確かめ、そのうえで闇斎の言説を検討する必要がある⁽²⁰⁾、この小論が覆える課題ではない。よって「敬身」章のこれらの記事だけで、闇斎の朱子学実践論理解の特色をいうことはできないのであるが、後年の闇斎説との関連でいえば、『大和小学』における「敬」の強調のあり方には、やはり後の闇斎説の先駆けとなるものが含まれるようである。

その一は、『大和小学』全体に、いわゆる「窮理」説を強調する臭いがないことである。「拘幽操」詩の文王像の顕彰などは、逆にむしろ「窮理」を排除するものである。というのは、「拘幽操」のように「臣の罪は誅に当たる、天王は聖明なり」とすると、民に対する紂王の責任を問う地位であるはずの「西伯」としての文王の責務は問わないう、つまりは判断放棄をすることになるのだが、「文王何の罪かあらんに」（「明倫」章第一条）ということからするとその危険性もわかっているにも関わらず、そうした問題は不問にするからである。「拘幽操」顕彰と「窮理」を強調しないことは対応するものであり、

「窮理」からは独立して「敬」を重視する趣きが『大和小学』内にはあるのである。

その二は、「敬」が「身」に関わる工夫であることを強調することである⁽²¹⁾。そうした発想は、闇斎三八歳に刊行表彰した「敬斎箴」の序にも「人之一身、五倫備焉、而主乎身者心也。是故心敬、則一身修而五倫明矣。」とあり、塾開設の頃からの彼の持論であった。その視角は、闇斎独特の朱子学実践論理解である、いわゆる「敬内義外」説に後に発展する（『朱書抄略跋』、延宝八（一六八〇年））。この理解は、右のその一の延長にあるともいえるものだが、朱子学では両輪とされる「居敬」「窮理」という心の工夫論における「窮理」の基礎としての「敬」という「敬」の位置づけを変容させ、『易』文言伝の「敬以直内、義以方外」の語に依拠しつつ、「敬」（「身までを含む自己の工夫」と「義」（家・国・天下）という対の枠から「敬」を逸脱させず、「窮理」から「敬」を切り離すことを意味する理解であり⁽²²⁾、元来は「理」の探究に信頼を置いて構成されている朱子学実践論を、「理」の探究から切り離れた形で内心の制御論に偏らせることになるものであった⁽²³⁾。朱子学資料から逸脱するこの「敬内義外」という理解については、門人との間で論争となり、結果的に浅見綱斎、佐藤直方らが破門されたのは有名な話である。そうした「敬」説展開の伏線は、やはりこの『大和小学』における「敬」強調のあり方の中に胚胎しているといえる。すなわち、先のように闇斎はこの「敬身」章において、「敬」は堯舜禹湯文武という王朝創立者や周公孔子の道統心法である

という。「拘幽操」の文王の態度も「敬」の工夫によるものであるとして、この「敬身」章の「敬」を「明倫」章「君臣」項の冒頭の大義名分論と重ね合せると、文王の態度は「臣」としてのあるべき姿をいうものでもあるので、「君」の立場の者の心の工夫でもある「敬」説を、「臣」としての心の制御を説くものとして読むこともできるのである。その場合、それは「窮理」ぬきに臣としての武士の心の姿勢を説くものとなる。まさにその延長に唱えられる説として「敬内義外」説があるのである。

以上のように「敬」に関わっては、朱子学修養論の捉え方という、朱子学理解の根本に関わるところで、日本近世の「武士」のあり方にみあった心の制御論が形成されていく。いわば朱子学に密着しながら朱子学から離れるという「敬」理解をすることになるこうした萌芽は、闇斎の比較的早期の『大和小学』において立ち現れているといえるのである。

(2) 神道への関心と「敬」説

朱子学「敬」説の日本的展開は、さらに神道への関心へと展開していく。すなわち、この「敬身」章の第四〇条で、闇斎は神道研究の必要性を、

・ 天照太神、三種の神器を、瓊々杵尊にさづけて、此国の主とし
たまひ、天兒屋根命（アマノコヤネノミコト）・天太玉命（アマ

ノフトダモノミコト）をして、神道をまもりて、王道をおさめしめ給ふ。されば神道王道二つならぬことは、祭政二字の和訓（マツリ、マツリゴト）にてもしるべし。神国と名づけしも、このゆへなり。…（中略）…扱 神道は、神代巻の秘伝密疏をふかくうかがひ、旧記古抄をひろくかんがへ、心を入てたづねしるべし。

と唱える。この記述は先の「明倫」章第四〇条「拘幽操」問題に関わる神道論の条とまさに対応する内容のものであるが、この条を承けて「敬身」章の続く第四一条以下では、「敬身」章条数の三分の一近くの二十一条にもわたって、各地神社の祭神の解説をする。神社祭神と朱子学「敬」説との関連がどこにあるのかと問えば、一見これは奇妙な記述であるが、そのつながりは、八幡神社に関する第四二条の次のような説明にうかがうことができる。

・ 八幡（神社の祭神）は、第十六代応神天皇にてまします。……

正統記曰、二所宗廟の御心をしらんと思はば、唯正直をさきとすべきなり。大方天地のあいだ、ありとある人、陰陽の気をうけた。不正にしてはたつべからず。ことさらに此国は神国なれば、神道にたがひては、一日も日月をいただくまじきいはれなり。……

……、誠に君に仕へ神につかへ、国をおさめ人ををしへんことも、かかるべしとぞおぼえ侍る。少しの事も心にゆるす所あれば、おほきにあやまる本となる。周易に、霜を履で堅氷に至ると

いふ事を、孔子釈して、積善の家に余慶あり、不善の家に余殃あり。……。此ゆへに古の聖人、道は須臾もはなるべからず、はなすべきは道にあらずととける。但其末をまなびて、源をあきらめざれば、事にのぞみて、覚えざるあやまりあり。其源と云は、心に一物たくはへざるをいふ。しかも虚無の中にとどまるべからず。天地あり君臣あり、善惡の報ひ、影ひびきのごとし。をのがれ欲をすて、人を利するをさきとして、境境に對すること、鏡の物をてらすがごとく、明々としてまよはざらんを、まことの正道といふべきにや。……

これは閻斎の生まの文ではなく、『神皇正統記』応神天皇の項の記述を全文引用したものであるが、閻斎はこれにより儒学における臣としてのあるべき態度と神道による心の浄化との共通部分を示し、神道と儒学理念の一致を提示する。「唯正直をさきとすべきなり」とある「正直」を導く「心に一物たくはへざ」る「源をあき（明）らめ」る工夫が、「身」に関わるとされる「敬」に對應することになる。さらに、第四三条の日吉神社祭神解説では、『日本書紀』神代卷の神々の系譜を、朱熹『太極図説解』天地生成論等における五行生成論の論理によって整理する。以上の二点は、まだいわゆる「土金の伝授」といった後年の垂加神道説を説くものではないが、両祭神解説をみると、「敬」を神道の立場から解釈する萌芽と五行説によって諸神を系譜づける点において、「土金」論の論法につながる材料を含むものではあ

る。閻斎が吉田神道の相伝を受け垂加神道を唱え始めるのは、寛文一一一（一六七一年、五四歳）からである⁽²⁴⁾。しかしその垂加神道についても、それに十年以上先立つ四一歳のこの『大和小学』において、その発想が萌していることが確かめられるのである。

五

以上、「孝」の読み替え、「拘幽操」詩に描かれる文王像の顕彰、並進のはずの「窮理」にはふれずに「敬」を「身」に関わるものとして重視すること、神道への関心、という、『大和小学』にみられる中国新儒教の日本的読み替えをうかがった。

それぞれの要素は、後の展開を考えれば、閻斎思想の特色を示すものとして、個別にはたびたび先学が論究してきたものである。小論でその内容分析につけ加えるものは特にはない。ただ、後に江戸儒学の世界で問題となる閻斎学説のこれら主要要素が、この『大和小学』において萌芽的な、あるいは明確な形をとり、セットで載せられていることには注意しておきたい。原朱子学に帰ろうとしながら原朱子学からみると非常に特色のある受容をした閻斎の朱子学理解の基本発想が、還俗から開塾までの、年号では正保から明暦頃の十年の研鑽においておそらくはすでにほぼ固まっていたことが予想され、儒学に関する各問題は、「父子」関係はあの話題が、「君臣」関係はこの話題が重要、というように、『大和小学』著述の四一歳時点での閻斎の念頭に日頃

意識されており、入念な準備を経て著されたのではなく、旅先において思いつきも多く短期間でさらりとまとめられたという本書の性格からして、日頃考えていたことが本書の執筆という機会を得て一気に噴出したのだのと思われる。

ではその期間に闇斎が向き合っていた課題は、時代全体との関連でいえばどういったことだったのか。すなわち、死が身近であり、宗教的勢力や権威が力を持っていた戦国時代から、戦争の時代が終わり、現世的政治秩序が整備されていく江戸初期へと時代が転換する中で、この現世秩序を語る言葉がこの時期には求められた。そしてその江戸初期の人々の前に、人間の現世的あり方を道理として語り、また生きる実践の指針を与えるものとして立ち現れたのが、朱子学に代表される中国新儒教の言説であった。闇斎は土佐において、現世を語るこの中国新儒教とまさに出会う。そしてその言葉を単なる知識としてではなく、自身の生き方の問題として理解しようとした。しかし、その言葉が現に通行している中国と、今その言葉を求め始めた日本とでは、その言葉を理解・実践しようとする社会的基盤は同じではない。中国新儒教の言葉に向き合うほど、その言葉が外来思想である故の異質さが感得されざるをえない。統治層が「武士」であり、かつ「イエ」社会が成立しはじめた江戸初期の日本社会に中国新儒教の観念を唱道するにあたっては、その不適合要素を適合するように変化させ、あるいは不適合部分は落として受容せざるをえず、日本化させたならぬかの独自の解釈を出さざるをえない。またそのことにより、それまでさほど

意識しなかった日本文化の原理についても、それがどういうものかを問わざるをえない。異文化である中国新儒教に密着しようとすればするほど、当然こうした中日両社会の文化基底に横たわる相違が問題となり、その調整が求められることとなる。一六五〇年前後の時点で闇斎が向き合っていたのは、『大和小学』全体から考えれば、このような課題である。そして、その成立の経緯からして『大和小学』は、このような朱子学の日本社会への読み替えと、その読み替えにあたっての中国新儒教の日本化に伴う適合・不適合問題に、彼がどう応えようとしたのかをはかることができる恰好の著作として存在するものといえる。

山崎闇斎の思想展開に沿っていえば、本書の執筆は以上のようなところに位置づけられよう。しかし、彼個人にとどまらず、さらに同時代の儒学の動向に視野を広げてこの執筆年代をみると、万治元―一六五八年というその年次にはなかなか興味深いものがある。

すなわち、幕府の顧問となり、幕府の諮問に儒学の立場から応えて儒学の地位を高めるのに功績があった林羅山は、その前年に七五歳のその生涯を終えている。朱子学と陽明学を兼学し岡山藩で重用された熊沢蕃山（一六一九―九一）がその岡山藩を追われたのは、一六五七年三九歳のときであった。『大和小学』成立の頃とは、幕政、藩政に関わって儒学の立場を高める江戸初期のこうした人々の活動段階を承けて、中国新儒教を日本社会に適用するときに、そこにいかなる問題があるのか、いよいよ問われ始める時期であったと考えられる。

そのことを象徴するのが、寛文二〇一六六二年に、四一歳の山鹿素行（一六二二—一八五）が宋明学を批判しいわゆる「古学」の立場に立つことを表明したこと（『配所残筆』、「山鹿随筆」五）であり、また同じこの寛文二年に三六歳の伊藤仁斎（一六二七—一七〇五）がその塾古義堂を開いたことである⁽²⁵⁾。両者は朱子学にともにはじめは依拠しつつ、その朱子学にあきたりずに「古学」を唱えるに至るのであるが、その提唱は、朱子学とそれが適用されるべき日本社会とのずれを感じせざるをえなかったためといえることができる。闇斎、素行、仁斎らは、同時期に問題を共有していたことになる。しかも特に伊藤仁斎については、その古義堂は、闇斎の塾がある京都の堀川西岸の対岸にあり、両者は空間をも共有していた。そして、一六六〇年代以降、闇斎は朱子学の内部に深く進むことで、中国新儒教と日本社会の適合問題を問い、仁斎は朱子学から離脱することで、中国新儒教と日本社会の適合問題を問うことになる。道は異なるのであるが、彼らは同じ時期にある意味では課題を共有しつつ、その思想活動を営んでいた。そのことは、新儒教の日本への展開という視点で闇斎の日本朱子学と仁斎らの朱子学批判としての古学をみるときに象徴的なことである。『大和小学』成立の万治から寛文初の頃とは、中国新儒教を日本社会に適用するときの問題の所在が、真に問われはじめるその出発となる時期であった。

注

テキストは、『大和小学』は『日本教育文庫9 教科書篇』（同文館、一九一一年）による。儒学関係のその他の山崎闇斎資料は、『新編山崎闇斎全集』（ぺりかん社、一九七八年。〱一九三六年版の復刊）、及び『日本思想大系31 山崎闇斎学派』（岩波書店、一九八〇年）による。

(1) 中国社会に朱子学がなぜ広まるのかについて、その具体的様相に即して分析するという筆者の近年の視点については、「廖徳明—福建朱熹門人従学の一様態」（『東北大学教養部紀要』第五六号、一九九一年）、「南宋朱陸論再考—浙東陸門袁燮を中心として」（宋代史研究編『宋代の知識人—思想・制度・地域社会 宋代史研究会研究報告第四集』汲古書院、一九九三年、所収）等を参照されたい。

(2) こうした問題関心については、尾藤正英『日本封建思想史研究』（青木書店、一九六一年）第一部第一章「山崎闇斎の思想と朱子学」序説、参照。闇斎が原朱子学にいかにか密着しようとしたかについては、岡田武彦「山崎闇斎—その精神というもの—」（相良・松本・源編『江戸の思想家たち』上、研究社、一九七九年、所収）参照。その密着の姿勢に朝鮮の李滉の影響があることについては、阿部吉雄『日本朱子学と朝鮮』（東京大学出版会、一九六五年）第二編「山崎闇斎の朱子学と李退溪」、参照。

(3) 山崎正董編『横井小楠 遺稿篇』（明治書院、一九三八年）一二六頁

以下、嘉永二年 本庄一郎宛書簡、参照。

- (4) いわゆる土佐南学の谷時中以前の伝承がありがたいことについては、下村效「土佐南学濫觴の虚実」(『戦国・織豊期の社会と文化』吉川弘文館、一九八二年、所収)参照。

- (5) 闇斎初期思想の展開については、池田雪雄「闇斎儒学の展開」(『歴史学研究』一三二七、一九四二年)、平重道「闇斎学の成立と垂加神道への関連」(『東北史学会』『歴史』第二〇輯、一九六〇年。のち『近世日本思想史研究』吉川弘文館、一九六九年、所収)参照。なお、論旨理解の便をはかるために、小稿末尾に、儒学関係編著を中心とした「山崎闇斎略年表」を付した。必要に応じて参照されたい。

- (6) 阿部吉雄「闇斎学の成立過程」(『斯文』第一五編一、二号、一九三五年)、平重道「垂加神道における秘伝の成立」(『宮城教育大学紀要』第二巻、一九六七年。のち『近世日本思想史研究』所収)など。

- (7) 中国新儒教の理念およびその理念が前提とする中国近世社会と近世日本社会とのずれについて、総合的に検討を加えたすぐれた研究として、渡辺浩『近世日本社会と宋学』(東京大学出版会、一九八五年)があり、中国理念及び中国の実情と異なる日本側の状況について豊富な資料をあげて論じている。以下に小論が述べる家族観念のちがい、及び統治層のあり方のちがいに関する日本側の状況の理解は、この書の第二章「宋学と近世社会」第二、三節「士」「家」の記述に多く拠る。

- (8) 理念面からみた中国近世の家族観念については、滋賀秀三『中国家族法の原理』(創文社、一九六七年)参照。

- (9) 野崎守英『大和小学』読解―山崎闇斎における中国と日本』(『日本学』一九、一九九二年)、二二〇頁。なお野崎氏のこの論は、朱子学が仏教を批判する中で古礼に注目するのとパラレルに、闇斎が日本文化の古層をみようとすることを論ずる。

- (10) 中根千枝「日本同族構造の分析」(『家族の構造』東京大学出版会、一九七〇年、所収)、『家』の構造―社会人類学的分析』(『東京大学公開講座11「家」』東京大学出版会、一九六八年)など。血縁性が日本では絶対でないことを述べる。

- (11) 田尻祐一郎「綱斎・強斎と『文公家礼』」(『東北大学』『日本思想史研究』一五、一九八三年)参照。

- (12) 宋代以後の士大夫については、島田虔次「宋学の展開」(『岩波講座 世界史9 中世3』一九七〇年)参照。また一九七〇～八〇年代の宋代士大夫論の動向については、伊原弘「宋代の士大夫覚え書」(『宋代の社会と宗教』汲古書院、一九八五年、所収)参照。

- (13) このもとなった詩は、殷の紂王が崇侯虎の讒言により西伯文王を羑里に幽閉し、西伯に帰属する者達が紂王に贈り物をしたので紂王が西伯を赦免したという記事(『史記』殷本紀、周本紀等)に拠りつつ、韓愈が作った「琴操十首」(『昌黎先生集』巻一)中の第五首に、「文王姜作『目窈窕兮、其凝其目。耳肅肅兮、聴不聞声。朝不日出、夜不見月与星。有知無知兮、為死為生。嗚呼、臣罪当誅兮、天王聖明』とあるものである。

- (14) 荒木見悟『『拘幽操』の足跡―韓退之より崎門学まで』(『明清思想論考』

研文出版、一九九二年、所収）参照。

(15) 前注書、一〇九頁。

(16) 注(6) 渡辺浩氏前掲書一〇二頁以下、参照。

(17) 「孔子謂武未盡善、亦殷之臣也。夫天吏猶不免斯議。漢唐宋明權謀之主乎。其間漢光武之起也、其義最正、而賢於湯武之揚矣。故曰、以征伐得天下、不愧于天地者、独光武耳。」

(18) ただし、戦国から平和期への移行過渡期に生ずる問題である殉死に対する反対論(第六三〜六七条)、不明の父と君臣秩序とがぶつかるときに父子関係を取るべきとする論(第三四〜三七条)等は、当時の日本の状況の中で中国理念から日本の通念を批判するもので、必ずしもすべて中国理念から離れるわけではない。とともに、諫言論(第五三〜五六条)では、「三諫とは、三度いさむるにはあらず、心をつくしてかたきいさむるをいふ」とか、君や朝廷の批判は表にしないとか、日本の君臣関係に引かれた評価をする。これら個々の条について論ずべきこともあるが、紙面の関係で略することとする。

(19) 注(2) 尾藤正英氏前掲書六五頁以下など。

(20) 高島元洋『山崎闇斎―日本朱子学と垂加神道』(ぺりかん社、一九九二年)は、原朱子学資料から構成される朱子学像と、闇斎所引朱子学資料及びその注解から導かれる朱子学像とのずれ、及び中世神道説と垂加神道説のずれを析出するという方法で、闇斎思想の全体構造を分析しようとする労作である。

(21) 闇斎の学が「身」を起点として構成されていると解釈できるものである

東北大学大学院国際文化研究科論集創刊号

ことについては、高橋文博「身」は聖学の本(『思想』七六六、一九八八年。のち『近世の心身論―徳川前期儒教の三つの型』ぺりかん社、一九九〇年、所収)参照。

(22) 関連部分を示すと、「敬以直内、義以方外」八箇字一生用之不窮。朱子豈欺我哉。論語、君子「修己以敬」者、「敬以直内」也。「修己以安人、以安百姓」者、「義以方外」也。孟子「守身守之本」者、「敬以直内」也。「君子之守、修其身而天下平」者、「義以方外」也。大学、修身以上「直内」之節目。齊家以下「方外」之規模。明命赫然、無有内外。……」というものである。

(23) 闇斎の「敬」説に朱熹の「敬」説からのずれがあること、そのようなずれを支えるものとして神道への関心があることについては、平重道「崎門学における敬義内外の論争」(『文化』第八卷一二号、一九四一年。のち『近世日本思想史研究』所収)、また注(19) 高島元洋氏前掲書第二部第九章「闇斎学の修養解釈」参照。

(24) 垂加神道「土金の伝授」とそれに関係する近世神道思想については、平重道氏注(5)(23)論文、また「近世の神道思想」(『日本思想大系39 近世神道論・前期国学』岩波書店、一九七二年、所収)参照。なお神道関係の主要資料を集録したものとしては、近藤啓吾校注『神道大系論説編12 垂加神道(上)』(神道大系編纂会、一九八四年)がある。

(25) 伊藤仁斎の思想形成については、三宅正彦『京都町衆伊藤仁斎の思想形成』(思文閣出版、一九八七年)参照。

山崎闇斎略年表（儒学関係編著を中心に）

西暦	元号	歳	事 跡 ・ 編 著 主要学説→	異 敬 名 神 礼 端 義 分 道 制	
1618	元和 4	1	12月 京都に生まる。初名柯、後に嘉。 字敬義、称嘉右衛門、号闇斎。 父は木下家定の臣。浪人後、京で針医。		19藤原惺窩の死。
1629	寛永 6	12	比叡山に預けられる。		37島原の乱。
1636	13	19	土佐吸江寺に寓す。野中兼山の知遇。		39鎖国の完成。
1642	19	25	朱子学を尊奉するようになる。 ・29歳までの間に還俗。京に帰る。		44中、清軍、北京入城。
1647	正保 4	30	5月 「關異」編集。…朱子学排仏説資料 「周子書」編集…以下、書名は原則として編纂もの。	○	45沢庵の死。
1650	慶安 3	33	12月 「白鹿洞学規集註」	○	48中江藤樹の死。
1651	4	34	12月 「敬斎箴分註附録」→55年刊。 ・「大家商量集」この頃編集。	○	51徳川家光の死。
1653	承応 2	36	結婚。		
1655	明暦 1	38	春 塾開設、講学開始。		
1656	2	39	8月 「孝経外伝」 「感興詩考註」→58年刊。		
1657	3	40	伊勢神宮参詣。京八幡神社参詣。	○	57林羅山の死。
1658	万治 1	41	2月 江戸行→帰路伊勢へ、8月帰京。 ・以後、毎年江戸へ講学しに行く。 ・「大和小学」この頃成る。	○ ○ ○ ○ ○	57江戸、明暦大火。 59中、朱舜水日本へ。 61中、康熙帝即位。
1659	2	42	「遠遊紀行」著。		鄭成功台湾占拠。
1660	3	43	1月 「武銘考註」	○	62山鹿素行古学提唱。
1663	寛文 3	46	・野中兼山の死。		伊藤仁斎古義堂開く。
1665	5	48	会津侯保科正之の賓師となる。 ・→吉川惟足に接近。 「玉山講義附録」	○	「明夷待訪録」。
1667	7	50	9月 「洪範全書」輯校。		66池田光政閑谷学校。
1668	8	51	5月 「仁説問答」表彰。「二程治教録」		68中、湯若望の死。
1669	9	52	5月 「伊洛三子伝心録」 「小学蒙養集」「大学啓発集」	○	
1670	10	53	「近思録」校点、刊。		
1671	11	54	吉田神道を吉川惟足から受け、 11月 垂加神道を唱え始める。	○	
1672	12	55	12月 ・佐藤直方(1650～1719)入門。 5月 「中和集説」 6月 「性論明備録」「冲漠無朕説」 12月 ・保科正之の死。 ・「拘幽操」顕彰は寛文末延宝頃。	○ ○	
1673	延宝 1	56	会津で保科正之の葬儀。 「程書抄略」		73隠元の死。
1674	2	57	父の死。		73中、三藩の乱～81
1675	3	58	「易経本義」校点、刊。		75朝、宋時烈の失脚。
1676	4	59	・浅見綱斎(1652～1711)この頃入門		
1677	5	60	「易学啓蒙」刊。「張書抄略」		
1678	6	61	1月 「著卦考誤」		
1679	7	62	12月 「周書抄略」		
1680	8	63	「朱書抄略」 ・三宅尚斎(1662～1741)入門。 ・この頃敬義説・神道評価に 関連して佐藤・浅見破門。	○ ○ ○ ○ ○	80徳川家綱の死。 林鷲峰の死。
1681	天和 1	64	9月死。		82中、顧炎武の死。
1682	2	65			82朱舜水の死。
1683	3		「文会筆録」20巻刊。	○ ○ ○ ○ ○	85山鹿素行の死。

付記：小論は、一九九三年八月に中国山東省威海市で開かれた、中国孔子基金会主催の「孔孟荀學術思想國際研討会」において発表し、刊行予定の中国文報告論文集に寄せた論文を日本文版として改稿したものである。刊行予定の中国文版と比べて若干の相違があるが、論文の趣旨は同じである。